



日本当代佛教

公元552年佛教正式传到日本，
在1400余年的岁月中，佛教在日本的文化土壤中生根发芽、开花结果，
形成蔚为大观的日本佛教文化。

张文良 ◇ 著



日本当代佛教

张文良 ◇ 著

图书在版编目(CIP)数据

日本当代佛教/张文良著.--北京:宗教文化出版社,2015.5

ISBN 978-7-5188-0026-1

I. ①日… II. ①张… III. ①佛教-研究-日本-现代 IV. ①B949.313

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 110799 号

日本当代佛教

张文良 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 杨登保

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版本记录: 185×260 毫米 16 开本 26.25 印张 500 千字

2015 年 6 月第 1 版 2015 年 6 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0026-1

定 价: 78.00 元

序言

佛教自公元 552 年正式传到日本,在 1400 余年的岁月中,在日本的文化土壤中生根发芽、开花结果,形成蔚为大观的日本佛教文化。日本的明治维新以来、特别是二次世界大战以后,日本的佛教面对社会的急剧变革,也开始寻求改革之路。在佛教理念和实践两方面,皆进行了一系列新的探索和尝试,取得了许多成功的经验。如佛教徒组织自己的政党,直接参与国家的政治选举,广泛从事社会公益事业和救济事业,与其他宗教团体和海外宗教团体一道参与世界和平事业等等,成为日本社会中推动社会进步和社会和谐的一股重要力量。对日本当代佛教的研究,对了解佛教在东亚地区的传播多样性、对深入了解日本的社会与文化、对探讨佛教的现代化转型问题等,都有着一定的理论意义和现实意义。

自上世纪八十年代以来,中日佛教界和佛教学术界的往来越来越多,这种交流已经在拓展中国佛教界的国际视野、提高佛教学术研究水平、培养佛教专业人才、共同推进东亚和世界和平事业等方面结出了丰硕的成果。从历史来看,从隋唐以迄明代,历时千年,大量的遣唐僧、留学僧远涉鲸波,不远万里来到中国,学习当时先进的中国佛教和传统文化。这些僧人回到日本之后,结合日本的本土文化,形成了日本佛教诸宗派,极大地丰富了日本的佛教文化,推动了日本文明的进步。而延至近代,许多中国僧侣和学人到日本考察学习,特别是改革开放以来,大量的年轻学子东渡扶桑,学习日本的佛教研究方法,吸收日本的佛教学术研究成果,取得了引人注目的成就,提高了中国佛教学术在国际学术界的地位。正因为中国和日本佛教界这种源远流长的相互交流的历史,已故的中国佛教协会前会长、现代中日佛教交流事业的奠基者和开拓者赵朴初先生,在 1993 年访问日本时,提出了佛教就像一条“黄金纽带”将中日韩三国连接在一起。这一形象而贴切的比喻当即引起日本佛教界的强烈共鸣,并催生了后来的三国佛教交流会议。

随着中日佛教交流的深入,我们迫切需要加强对日本佛教特别是当代佛教的了解,但遗憾的是,关于日本当代佛教的研究著作并不多,特别是综合性研究著作,据我所知,仍然是一个空白。这种状况显然与中日佛教漫长的交流历史不相称,也与当下

中日佛教交流的现状不相适应。如何认识和把握日本当代佛教的现状和发展趋势,是当代佛教界和佛教学术界面临的急迫课题。正因为如此,看到张文良这部书稿,我倍感欣喜,这可以说是一部满足当下佛教界和知识界现实需求的应时之作。

作者利用长期在日本留学和生活的便利条件,收集了关于日本当代佛教的大量数据和资料,在此基础上运用现代的学术研究方法进行分析和考察,从历史和社会两个纬度,对日本当代的传统佛教宗派、新佛教团体以及日本佛教的民间信仰和学术研究等进行了全方位的考察,同时对中国学界比较关注的日本佛教的慈善公益事业、日本佛教与中国佛教在戒律上的差异、奥姆真理教事件以及中日佛教在当代的交流等,进行了专题考察,对日本当代佛教的全貌做出了清晰的、立体的呈现。

阅读完整部书稿,以下几点给我留下深刻印象。一是研究方法的创新。现代的学术研究包括人文社会科学的研究,早已经从单纯的定性分析走向定性分析与定量分析相结合,而现代的技术进步也使这种定量分析变得越来越便利。我欣喜地看到,作者利用大量的数据来概括和说明日本当代佛教的状况和面临的问题,由于有海量的数据作支撑,其结论显得更精确也更有说服力。如何在佛教研究中吸收统计学、社会学的方法和研究成果是当代佛教研究中出现的新课题,而本书在这方面作了有益的探讨。二是研究视野的拓展。迄今为止的日本当代佛教研究,一般注重传统佛教宗派和新佛教团体的研究,而且已经有一些研究成果。而本书在关注这些传统研究对象之外,还将民间佛教信仰乃至像奥姆真理教这样的邪教也纳入研究范围之内,这有助于读者更全面地了解日本当代佛教的复杂性格。此外,佛教学术研究是日本当代佛教界引以为傲的领域。经过一百多年的学术积累,日本佛教界在印度佛教、中国佛教和日本佛教等诸领域都取得了举世公认的成就,特别值得中国学界的借鉴。作者利用自己的专业优势以及多年在日本佛教学术界浸染的经验,对日本的佛教学术研究作了概括,在本书中专门辟出一章,对日本学术研究的方法论、文献学研究和若干研究专题进行了考察,从而使读者能够对日本佛教界成就最突出的领域有一定程度的认识 and 了解,也为学术界进行相关课题的研究提供了参考。三是问题意识的深化。作者在谈论日本的佛教时,不是满足于事实的陈述,而是有明确的问题意识,这就是着眼于佛教的现代性和现代化转型问题。第二次世界大战之后,日本社会从一片废墟中重新崛起,完成了现代化的转型。伴随着社会的急剧变革,作为日本传统文化一部分的佛教也面临着要么变革要么被社会抛弃的严峻课题。作者通过对日本传统佛教宗派和新佛教团体的转型研究,为我们展示了日本佛教通过民主化的制度建设、慈善公益事业、学术研究事业、世界和平事业等途径,努力与时俱进,重新找到佛教在日本当代社会中的位置的艰苦历程。正因为作者有这种明确的问题意识,本书虽然涉及面很广,但并不让读者感到繁复芜杂,而是逻辑清楚,富有启发性。

当然,如果以更高的标准来看待此书的话,也有值得进一步丰富和提高之处,如关于日本当代的佛教学术研究,本身就是一个规模庞大的课题,本书的相关论述只能说是一种初步的概括,还有太多的内容值得挖掘和总结。值得欣喜的是,据说作者申请到了教育部的研究项目“日本当代的中国佛教研究”,并正在撰写相关专著。我们期待作者利用自己的专业优势和语言优势,在日本佛教研究领域取得更多的成就。是为序。

方立天

2014年3月20日于北京时雨园

目 录

序 言	方立天(1)
前 言 日本当代佛教概览	(1)
第一章 日本当代的传统佛教宗派	(14)
第一节 传统佛教各宗派概观	(14)
一、奈良时代创立的宗派	(22)
二、平安时代创立的宗派	(29)
三、镰仓时代创立的宗派	(37)
四、江户时代创立的宗派——黄檗宗	(52)
第二节 日本寺院的管理和运营	(53)
一、宗教法与政府对佛教团体的管理	(54)
二、佛教宗派的管理	(59)
三、寺院的管理	(61)
第三节 日本的佛教教育	(62)
一、诸宗派的僧教育理念与实践	(62)
二、佛教系大学的教育	(72)
三、日本佛教教育的成就与展望	(85)
第四节 葬式佛教的问题	(88)
一、葬式佛教的由来	(88)
二、如何看待葬式佛教	(91)
第二章 日本的新佛教	(96)
第一节 日本新佛教概观	(96)
一、新佛教的发展与演变	(96)
二、新佛教的基本特征	(100)
第二节 创价学会	(108)

一、创价学会概观	(108)
二、创价学会的历程	(111)
三、第三文明的探索——人性社会主义的理念和实践	(117)
四、创价学会与公明党	(130)
五、创价学会与日莲正宗	(135)
第三节 立正佼成会	(140)
一、立正佼成会概况	(140)
二、立正佼成会的发展历程	(141)
三、独特的活动方式——法座	(146)
四、“光明社会运动”	(150)
五、宗教对话与世界和平	(154)
第三章 日本佛教的社会慈善公益事业	(159)
第一节 日本佛教慈善公益事业的传统	(159)
一、长谷川良信与大乘学园	(160)
二、佐伯祐正与善邻馆	(161)
第二节 第二次世界大战后的日本佛教慈善公益事业	(162)
一、国内、国际灾难救济	(164)
二、儿童与老人慈善公益事业	(167)
三、犯罪者矫正活动	(169)
四、推动部落民问题的解决	(169)
五、寺院的社会化	(170)
第三节 日本佛教界社会慈善公益事业的理论建构	(171)
一、佛教社会慈善公益事业的理念	(171)
二、椎尾弁匡与“共生”运动	(172)
三、田宫仁与“毗诃罗(vihara)”运动	(174)
四、阿满利磨基于净土思想的“社会参与佛教”	(176)
第四节 问题与展望	(180)
一、日本佛教社会慈善公益事业存在的问题	(180)
二、未来的展望	(182)
第四章 日本的民间佛教信仰	(185)
第一节 日本的观音信仰	(189)
一、观音信仰与密教	(190)

二、六观音信仰	(191)
三、观音巡礼	(193)
四、补陀落渡海信仰	(195)
五、杨枝净水供	(197)
第二节 日本的药师信仰	(198)
一、日本药师信仰的演变	(198)
二、日本药师信仰的形态	(202)
三、从《药师如来瑞应尘露集》看日本药师信仰的特征	(205)
第三节 日本的地藏信仰	(209)
一、六地藏信仰	(209)
二、地藏信仰与《法华经》、净土信仰	(211)
三、地藏与阎魔罗王	(212)
四、童子地藏	(213)
第四节 日本的弥勒信仰	(214)
一、日本历史上的弥勒信仰	(214)
二、大本教的弥勒信仰	(217)
三、冲绳的弥勒信仰	(220)
第五节 日本的舍利信仰	(223)
一、日本的舍利信仰与中国	(223)
二、舍利信仰与古代日本政治	(226)
三、舍利的灵异与生身佛信仰	(227)
四、舍利讲与舍利会	(229)
第五章 日本当代的佛教研究	(231)
第一节 日本的佛教研究概观	(232)
一、两大佛教研究系统	(232)
二、文献学研究是佛教研究的主流	(233)
三、佛教研究方法论	(235)
第二节 日本的佛教文献学研究	(257)
一、日本关于《大乘起信论》的研究	(258)
二、《大乘止观法门》的研究	(270)
三、《释摩诃衍论》研究	(279)
四、《法华经》研究	(287)
第三节 佛教若干理论问题的探讨	(297)

一、关于“缘起”的争论	(297)
二、大乘佛教的起源问题	(303)
三、佛教与日本生死学的构筑	(311)
四、关于“脑死亡与脏器移植问题”的讨论	(321)
附录 1: 从具足戒到菩萨戒——中日不同文化背景下的佛教	(328)
一、从具足戒到菩萨戒	(328)
二、道安与最澄的戒律思想比较	(330)
三、入世与出世之间	(332)
四、戒律与佛教的现代性	(334)
附录 2: 关于奥姆真理教事件的理论探讨	(336)
一、奥姆真理教与奥姆真理教事件	(337)
二、对佛教教义的歪曲	(341)
三、日本佛教界的反思	(344)
附录 3: 日本佛教与中日佛教交流	(352)
一、中日佛教友好交流的足迹	(353)
二、从事中日友好事业的佛教团体	(358)
三、中日佛教交流与中日关系正常化	(364)
四、中日佛教学术交流	(367)
附录 4: 日本当代佛教年表	(374)
参考文献	(403)
后 记	(407)

前言 日本当代佛教概览

根据日本文化厅所编 2009 年版《宗教年鉴》的统计,日本人的宗教信仰者总数达两亿一千余万,而日本的总人口只有一亿两千余万。^①也就是说,宗教信仰者的人数远远超过了总人口数。当然,由于信仰者的数字是各个宗教和各宗派独自统计出来,不排除统计上的客观上的误差和主观上的夸大。但即使把这些因素都考虑在内,这两个数字之间的落差还是让人吃惊。实际上,这一数据从一个侧面反映了日本人的宗教信仰形态或日本的宗教形态的复杂性格。在日本,在孩子出生或在孩子长到“三”(岁)“五”(岁)“七”(岁)之时,家长往往带孩子去神社,祈愿诸神保佑孩子健康成长^②;而青年男女的结婚典礼又往往在教堂举行,亲朋好友祈愿上帝保佑新婚夫妇一生幸福;但家族有人过世,葬礼又往往在寺院由僧侣来主持。佛教与神道教、基督教在日本人心目中并不是泾渭分明、壁垒森严的宗教,而是分别与自己的生活的某些阶段、某些方面联系在一起的信仰。它们可以自然地出现在同一个人的身上。宗教信仰形态之间的流动性、互补性构成日本宗教信仰的一大特色。

在日本的寺院中,还可以看到另一番景象,那就是每年元旦和八月十五日前后^③,寺院人头攒动,热闹非凡,而平时这些设施又乏人光顾,门可罗雀。节日的热闹与平日的冷清形成强烈的反差。究其原因,人们大多是出于对民族传统和家族习惯的尊重而到寺院,也许并不一定是出于内心的信仰需求。这反映了日本佛教的另一个特色,即信仰的习俗化和形式化。

日本佛教之所以形成这样的特殊形态,有些是历史的原因造成,有些则是战后日本佛教所处社会环境的变化所致。那么,日本战后的佛教到底经历了怎样的变化,佛教在当今的日本社会到底处于什么样的位置,在未来又会向何处发展呢?

在战后,日本的民间机构曾对国民的宗教意识做过多次舆论调查,如 1946 年“永世

^① 参见日本文化厅宗教课编《宗教年鉴》2012 年版。

^② 在每年的 11 月 15 日前后,父母带虚岁三岁、五岁、七岁的孩子到神社,祈祷诸神保佑孩子健康。男孩和女孩三岁时的仪式称为“置发之仪”,表示之后就可以留发(江户时代,孩子三岁之前要剃发);男孩五岁时的仪式称为“袴仪”,表示之后就可以着袴;女孩七岁时的仪式称为“解带之仪”,表示女孩从此就可以着用与成人一样宽的衣带。

^③ 日本人有在每年新年的元旦和初二、初三到神社和寺院参拜、祈福的习惯,称为“初诣”,而祭祀祖先的活动则在八月十五日前后(个别地方在七月十五日前后)举行,称为“御盆”。

舆论调查所”所做的调查内容就涉及日本国民的宗教意识和宗教形态。此后,时事通讯社、《朝日新闻》社、《读卖新闻社》、《每日新闻社》等全国性的报社也进行过多次全国性调查。此外,一些研究机构针对国民的信仰状况进行过调查统计和综合性的研究。以下,参考这些调查数据和研究成果,就日本佛教在战后的发展演变的轨迹进行简要概括和分析。

一、佛教信仰者数量的变化

日本在明治维新之后虽然走上了近代化的道路,但由于采取了向外殖民和对外侵略的国策,在意识形态领域奉行天皇至上、日本文化至上的反近代主义的政策,使得日本的近代化进行得并不彻底。如1889年颁布的《大日本帝国宪法》(俗称“明治宪法”),在宗教政策上,虽然也提出了政教分离原则和信仰自由原则,但由于将神道教规定为日本官方的意识形态,使其具有了超宗教的地位,所以这部宪法不仅未能保证政教分离和信仰自由,相反,随着日本走向侵略和战争,这部宪法为神道教的国教化和打压佛教等其他宗教的政策提供了法律依据。1940年颁布的“宗教团体法”规定宗教团体的设立和宗教法人的取得需要政府审批,宗教团体领导人的任命也须得到政府的认可。而且当政府认定某宗教团体“妨碍社会安定,违背臣民义务”时,可以对其宗教活动加以限制,乃至对宗教团体进行取缔。政府对大本教的取缔、对创价学会等宗教团体的迫害等就是发生在这一时期。^①

战后,在美国的干预下,日本制定了和平宪法,在宗教政策方面,制定了“宗教法人令”,^②规定包括神道教在内的一切宗教在法律上一律平等,国家权力不得以任何形式干预宗教内部事务,即不能扶持或打压任何特定宗教,宗教也不得参与国家事务的运作和管理。在宗教行政方面,对于新宗教组织的成立,由政府的审批制改为备案制。在这种制度下,只要新宗教团体向政府提供教团的情况的报告,新教团就自动成立。宗教行政政策方面的改变,导致了战后一个时期宗教的迅猛发展。

这一情势,在1946年6月由“永末世论调查所”所做的舆论调查的数据中得到佐

^① 大本教是山口直于1892年创立的教派神道系教团,宣扬末世论和建立新的理想世界,由于被认为宣扬革命思想而于1935年受到日本政府的镇压。创价学会,前身为牧口常三郎(1871-1944)于1936年创立的“创价教育学会”,1943年6月,牧口常三郎与创价学会第二任会长户田城圣(1900-1958)等学会的骨干以“违反治安维持法”和“不敬罪”的罪名被特高课逮捕,1944年,牧口常三郎病死狱中。

^② “宗教法人令”,1945年12月颁布。在其备忘录“神道指令”中,废除神道教享有的一切特权,如国家的财政援助、神职人员享有国家公务员待遇等。此外,此法令还规定宗教团体的成立由审批制改为登记制;政府尊重宗教团体的自治权,取消政府的监督权限等。

证。^① 根据这次以八千人为对象的随机调查的数据,具有宗教信仰的日本人男性占 77.7%,女性占 74.2%,即平均 76.5%的日本人具有某种宗教信仰。其中,声称信仰佛教者占 43.7%,信仰神道教者 7.8%,信仰基督教者 5.2%,可见佛教徒占宗教信仰者的绝大多数。这是日本战后宗教信仰者在总人口中所占比例的最高值。当时,日本的全国总人口约七千三百万,由此推算,当时有宗教信仰者或自认有宗教信仰的日本人达五千五百余万人。

之所以出现这种情况,除了外在的社会情势的改变,也与人们内在的宗教信仰需求的增强有关。当时的日本社会处于战后的政治经济混乱期,粮食极端缺乏,人们缺衣少食,居无定所,“贫病争”成为困扰人们的现实苦难,而人们又无力从这种苦难中解脱出来。于是,宗教特别是佛教信仰就成为人们的精神避难所。^②

这种状况在上世纪五十年代已经开始发生变化。如 1952 年 10 月,《读卖新闻》社所进行的调查显示,全国有某种宗教信仰者占 64.9%,而无宗教信仰者占 35.3%。也就是说,与 1946 年内的调查数据相比较可以看出,有宗教信仰者所占总人口比例下降了 11.8%,而无宗教信仰者的比例则增加了 13.1%。^③

这种趋势在五十年代中期之后进一步加剧,如 1958 年“统计数理研究所”所进行的调查表明,在总人口中,有宗教信仰者所占比例与无宗教信仰者所占比例发生了逆转。前者降到 35%,而后者增加到 65%。^④

究其原因,仍然是社会情势的变化使然。在五十年代,由于朝鲜战争的爆发,日本搭上美国战时经济的便车,经济获得快速恢复,到 1955 年,其经济水平已经恢复到战前,从 1956 年起,日本经济走上了快速发展的轨道,进入所谓长达十八年的“高速增长期”。伴随着大规模工业化的进程,日本的经济结构和社会结构发生巨大变化。随着大量农村人口流入城市,农业人口急剧减少,城市人口急剧膨胀。这一社会结构的变化首先冲击到的就是建立在传统农村社会基础上的寺院制度。江户时代形成的、构成日本佛教基础的寺檀制度^⑤,是以农业经济、农村人口的大量存在为基础的。正是世代代相对固定在特定村落的农民的存在,才使得寺院与檀家建立起一种以信徒的丧葬礼仪、家族的墓地管理、祖先的定期供养等为核心的寺檀制度。随着大量农民离开自己世代生存的土地、离开家园,成为新的城镇市民,佛教信徒与家族所属寺院的联系也变得疏离和淡薄。反应

① 该调查共发放 8000 张问卷,收回 2398 张。参见日本宗教联盟、文部省内宗教研究会、时事通信社共编的《宗教便览》,时事通信社,1948 年。

② 战争结束之后的混乱期,日本佛教界在社会公益和慈善事业方面做了许多工作,如为归国者提供临时住所、救济饥民、收养孤儿、改造犯罪者、从事反战和平运动等。(参见《佛教社会福祉学》,第 170 页。)

③ 该调查于 1952 年 10 月 5 日、6 日实施,调查对象是从全国 204 个调查点、按照 15000 分之一比率从选举名簿中随机抽出的 3002 人。有效回答率 86%(2572 人)。调查结果发表于 1952 年 10 月 22 日的《读卖新闻》社会版。

④ 该调查又称“第 II 次日本人国民性调查”,调查对象为 20 岁以上的成年人 2991 人。调查结果发表于《日本人的国民性》,1961 年版。

⑤ 江户时代中期幕府所采用的管理民众的制度,主要内容包括:1.由寺院发行证明书,证明本人是寺院的檀家而非基督教徒,民众在外出和迁移时必须提供这样的证明(寺请制度);2.寺院为民众制作相当于户籍的宗旨人别帐(宗门改账);3.作为报赏,寺院获得为檀家举办葬礼和管理墓地的垄断权。

在数据上,佛教信徒特别是传统佛教信徒的数量下降最明显。也正是因为佛教信徒的数量下降,才导致五十年代日本整个宗教信仰者人数的下滑。当然,除了社会情势的变化,日本战后的民主化、欧美化的风潮的影响也不可小觑。随着神道式泛神论世界观的式微,科学理性和合理主义成为新的意识形态,与日本传统文化结合在一起的诸宗教的神圣性和权威性受到挑战。特别是在年轻一代中,远离宗教的倾向更为明显,战后的一代被称为“无信仰的一代”。

从上世纪五十年代后期至九十年代初期,虽然历次民意调查的数据皆有波动,但有某种宗教信仰者的比例一直维持30%左右。不过,这种状况在1995年发生了改变,宗教信仰者的比例从前年度的26.1%骤减至20.3%,虽然之后略有恢复,但宗教衰落的趋势还是比较明显。^①之所以发生这一变化,与这一年爆发的奥姆真理教事件^②有着密切关系。本来应该成为人类精神解脱良药的宗教,竟然异化为恐怖主义集团,丧心病狂地用战场上都禁用的沙林毒气来大规模杀伤无辜者,这给平时期的日本人带来的震撼是不难想象的。奥姆真理教事件及其后续影响,极大地损害了包括佛教界在内的宗教界整体的形象,使日本佛教界开展活动的社会环境变得严峻。

这里所说的日本宗教是指组织化的宗教,如具有极强宗派性的日本佛教等。如果不是组织化的宗教而仅就日本人的宗教心理而言,情况又有所不同。如根据“数理统计研究所”的调查,从1953年到2003年,认为“宗教心对人很重要”的比例一直在70%-80%之间,说明大多数日本人无论本人是否信仰组织化的宗教,都认为宗教心对人的成长发挥着重要作用。但这一数值在1995年降到了25.00%,而否定回答则达到了70.5%。^③这也从一个侧面看出当年奥姆真理教的冲击。

在日本的宗教生态中,虽然在宗教团体数量和自己申告的信徒数量上,神道教高于佛教,但神道的氏子与神社的关系主要是历史上的、名义上的、统计学意义上的,并没有信仰的内容。所以,从信仰的角度看,佛教是日本第一大宗教。这在战后历次民意调查的数据中都得到佐证。1952年《读卖新闻》社的调查显示,信仰佛教者占54.4%,信仰神道教者3.2%,信仰基督教者2.5%。^④2003年国学院大学实施的“关于日本人的宗教意识、神观的舆论调查”显示,在宗教信仰者(占总回答数的29.1%)中,信仰佛教者占77.

^① 参见NHK放送世论调查所编《日本人的意识构造 第四版》,1998年。

^② 奥姆真理教事件:1995年3月20日,在日本东京的地铁霞关站,地铁工作人员发现沙林毒气,结果造成乘客和车站工作人员12人死亡,5000余人受伤的惨案。事后判明这是奥姆真理教发动的恐怖活动。奥姆真理教成立于1986年,教主麻原彰晃,鼓吹禁欲主义、末世思想和教主崇拜。包括地铁沙林事件在内,奥姆真理教实施的一系列恐怖事件,共造成27人死亡(杀人致死26人,监禁致死1人)、6000余人受伤。这一事件之后,奥姆真理教的484名信徒被捕,13人被判处死刑。该教团现改名Aleph,受到警察的严密监控,基本处于休眠状态。(见本书附录2“关于奥姆真理教事件的理论探讨”。)

^③ 参见《统计数理研究所研究报告83》,1999年版。

^④ 参见《读卖新闻》社会版(1952年10月22日)。

2%,信仰神道教者 22.0%,信仰基督教者占 7.7%。^① 佛教信仰者占到所有宗教信仰者的三分之二以上。

二、内在佛教信仰与民俗佛教信仰

日本佛教与社会民俗的深度结合,可以追溯到江户时代。为了加强对国民的控制、压制基督教的传播,当时的幕府制定了本末制度、寺檀制度等。在这种制度下,全国的国民都要成为特定寺院的檀信,檀信向寺院缴纳布施,供养寺院僧侣,而寺院负责为檀信开具居民身份证明、旅行证明等,并负责为檀信办理丧葬仪式、管理墓地等。因为这种制度安排,全体国民被强制纳入寺院的监督和控制之下,国民的教育、婚丧、出游等生活的各个方面也与寺院生活联系在一起。经过长期的历史发展,佛教成为日本家族的物质生活和精神生活的一个组成部分,日本人从一生下来,就既是家族的一个成员也是家族所属寺院的一个信徒。

这种佛教与国民生活的密切结合,可以从以下三组数据得到佐证:

一是 2005 年《读卖新闻》社关于信徒到寺院频率的调查数据。该数据显示,年一、二次者占 64.4%,月一、二次者占 14.0%,周一、二次者占 1.7%,每日都到宗教活动场所、参加宗教活动者只占 0.6%。^② 这说明,在日本人的佛教信仰者中,从属于特定佛教团体、定期参加宗教活动者只占极少数。

二是国学院大学 2004 年进行的“日本人与宗教团体的关系以及对其的认知和评价”的相关数据。该数据显示,在关于何时参拜寺院的回答中,占第一位的是“御盆”、“御彼岸”(55.0%)^③,第二位是“初诣”(15.3%),第三位是“偶尔路过”(8.9%),而每日参拜寺院者只占 1.2%。^④ 由此可见,大多数日本人到寺院并不是出于信仰的目的,而是沿袭过去的习惯,参加每年的节日活动或家庭的重要礼仪活动。

三是《读卖新闻》社关于日本人信仰宗教理由的调查数据。1952 年的调查数据显示,“家族的习惯”是信仰宗教的第一位的理由(30.8%),第二位的则是“自身的疾病”(5.

① 参见国学院大学 21 世纪 COE プログラム「日本人の宗教意識・神観に関する世論調査 2003 年 日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する世論調査 2004 年 報告書」2005 年版。

② 该调查于 2005 年 8 月 6 日、7 日实施,在 250 个地点访问 3000 人,有效回答 1789 人。调查结果发表于 2005 年 9 月 2 日的《读卖新闻》社会版。

③ “御彼岸”,原本是神道教的宗教仪式,即在每年的春分和秋分感谢祖灵,随着佛教传入日本,演变为佛教的仪式,即在每年的 3 月 20 日和 9 月 20 日前后按照佛教的仪轨祭祀祖先。这一习俗据说起源于圣德太子(572-621)时代,到江户时代(1603-1867),普及到民间。

④ 参见国学院大学 21 世纪 COE プログラム「日本人の宗教意識・神観に関する世論調査 2003 年 日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する世論調査 2004 年 報告書」2005 年版。

9%)。^① 在1969年进行的关于同一问题的调查中,第一位的仍然是“家庭的习惯”。^② 在日本人的家庭中,普遍设置神坛或佛龕,具有浓厚的宗教气氛。如2001年的调查显示,77.6%的家庭设置神坛或佛龕,而未设置者为22.3%。^③ 家庭环境的熏陶是日本人自然接受神佛信仰的重要诱因。

从上述数据可以看出,日本人的佛教信仰大多属于文化性和习俗性的信仰,并没有强烈的宗教信仰做依托,也没有对于佛教组织的强烈的归属感。这种特性决定了日本人佛教信仰的形式化、空洞化特征。如1986年关于“初诣”的调查显示,出于信仰动机的只占5.0%,其他则为“新年的习惯”(39%)、“希望获得身心的清净”(25%)、“希望愿望得到满足”(15%)等。^④ 1995年《朝日新闻》社关于宗教信仰者信仰状态的调查表明,“经常阅读《圣经》或佛教典籍”者占22%,而虽然声称有信仰但平时并不接触任何宗教经典者却占76%。^⑤

日本人宗教信仰的形式化似乎是战后日益严重起来的现象,因为在《读卖新闻》社1952年所进行的相关调查中,自认“出自内心信仰”者的比例(52.5%)还高于“形式上的或习俗上的”信仰者(42.7%)。^⑥ 随着社会的发展进步、科学合理主义的流行,古老的佛教教理教义受到挑战,将佛教作为自己心灵支柱者在减少。不过,因为佛教是深深扎根于日本传统文化土壤中的宗教,已经与日本人生活的方方面面结合在一起,所以人们在生活中还是离不开寺院。只是,寺院已经不是大多数人的心灵家园,不是人们获得精神慰藉和精神支撑的场所。他们到寺院,仅仅是一种习俗、一种习惯。

佛教信仰形式化、空洞化的一个表现形式是佛教与其他宗教之间界限的模糊化。如国学院大学在2004年的调查中发现,关于神道教的“神”与佛教的“佛”,22.8%的人认为二者是完全相同的存在;23.7%的人认为二者虽然是不同的存在,但发挥的作用是相同的;21.0%的人从来就没有考虑过“神”与“佛”之间有什么不同。^⑦ 在2005年《读卖新闻》社组织的调查中,对于“家中同时布置神坛和佛龕”的做法,86.5%的人认为并无不妥。对于既非神道教信徒也非佛教徒却参加新年的“初诣”的做法,92.2%的人表示赞同;对于非基督教徒而参加圣诞节活动,83.3%的人表示认可。^⑧

这些数据似乎表明,在大多数日本人心目中,宗教是一种习俗、一种文化,人们参加

① 参见《读卖新闻》社会版(1952年10月22日)。

② 参见《读卖新闻》社会版(1968年10月16日)。

③ 参见《读卖新闻》社会版(2001年12月28日)。

④ 《每日新闻》社于1985年11月29日至12月1日实施了名为“‘心的时代’全国舆论调查”,随机采访20岁以上成年人3000人,有效回答数2327人。调查结果见《每日新闻》社会版(1986年1月4日)。

⑤ 该调查于1995年9月9日至10日实施,随机采访3000人,有效回答率76%(2290人)。调查结果见于《朝日新闻》社会版(1995年9月23日)。

⑥ 参见《读卖新闻》社会版(1952年10月22日)。

⑦ 参见国学院大学21世纪COEプログラム「日本人の宗教意識・神観に関する世論調査2003年日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する世論調査2004年報告書」2005年版。

⑧ 参见《读卖新闻》社会版(2005年9月2日)。

宗教活动并不必然与特定教义、特定组织甚至特定信仰对象(神、佛、上帝)联系在一起。人们到寺院、神社或教堂更多的不是为了信仰需求的满足,而是满足祈福、交友、旅游等世俗的需求。正因为如此,各种不同的宗教的信仰功能被忽略,其文化的、民俗的功能被强调。严肃的教理教义被忽视,而祈福免灾的世俗面被强化。最终,各宗在人们心目中变得大同小异,相互之间的界限变得模糊。

三、家族信仰与个人信仰

江户时代的德川幕府建立寺檀制度的目的之一,就是通过强制每个家庭都归属于特定寺院(菩提寺)。经过数百年的延续,日本的所有家族都通过“初诣”、“御彼岸”、“御盆”等重要节日以及丧葬礼仪、家族墓地管理等方式,与佛教寺院紧密联系在一起。日本人从出生之日起,就成为佛教的檀家,因而信仰不是出于个人的自觉选择而是一种家族的传统或宿命。甚至到现在某些教团在计算信徒数时仍然以家族为单位而不是以个体为单位(如创价学会等)。

关于“家族信仰”与“个人信仰”的信仰状况,《读卖新闻》社在1952年进行过调查。调查结果显示,在佛教信徒中,将佛教作为“家族宗教”而信仰者占89.3%;而作为“个人宗教”而信仰者占54.4%。^①如上所述,在二战刚结束的上世纪四十年代后期,日本人的宗教信仰者的比例高达76.5%。支撑这一高比例的主要就是将佛教作为“家族宗教”的佛教信徒。

但这种状况在战后发生了急剧变化,首先是工业化、城市化的发展带来了日本大家族的解体和家庭宗教观的变化。大量的农村人口涌入城市,组成只有夫妇和孩子组成的“核心家庭”。这些核心家庭在割断了与传统的乡村社区的文化联系的同时,也割断了大家族祖祖辈辈承袭下来的宗教传统。这一点可以从家庭佛龕的保有量的变化中一窥端倪。如1957年日本都市部的家庭佛龕的保有率为78%(超级舆论调查),而2004年以十四大城市的家庭为对象的调查表明,佛龕的保有率降到了46.9%。

与此相关的另一组调查数据则是《朝日新闻》社于1995年关于都市与乡村佛龕保有率的调查。如1995年的调查显示,在东京都,家庭佛龕的保有率为47.0%,乡村则为75.5%。日本人大多习惯于将佛龕供奉于家中的和式房间中,但现代的日本人越来越远离和式建筑而选择西洋式住房风格,这也是都市家庭佛龕保有率降低的一个原因。

“家族佛教”的衰落与日本战后文化的转型分不开。战后,随着日本政治经济的现代化转型,日本的传统文​​化受到欧美文化的强烈冲击,建立在传统的农业社会基础上的价值观、生活观、宗教观受到颠覆。如“御盆”、“御彼岸”等宗教节日是维系家族佛教的重要

^① 参见《读卖新闻》社会版(1952年10月22日)。